



<論文>フッサールの実存的現象学（1922/23 年）： 倫理的な生

著者	堀 栄造
雑誌名	筑波哲学
巻	28
ページ	1-24
発行年	2020-03-31
URL	http://doi.org/10.15068/00160013

フッサールの実存的現象学（1922/23年） —倫理的生—

堀 栄造

序 言

エドムント・フッサール（1859～1938）は、1923-24年に日本の雑誌『改造』に論文を寄稿したのだが、その原稿は、1922年から1923年へかけての秋および冬に執筆された。本論は、フッサリアーナ（フッサール全集）第27巻所収のフッサールの『改造』論文に基づいて、1922/23年時点のフッサールの倫理的生の分析としての実存的現象学を解明しようとするものである。

（一）『改造』論文の背景

フッサールは、日本の雑誌『改造』に自己の論文を寄稿したのだが、その動機は、どのようなものであったのだろうか？ フッサリアーナ第27巻の編者によれば、フッサールは、1923年および1924年に、日本の雑誌『改造』において人間および文化の革新 [Erneuerung]に関する三つの論文を刊行した。この当時、フッサールの哲学は、日本でまさにより一層大きな反響を呼んでいたし、1920年代の初め以降、日本の学生や講師は、フッサールの講義や演習を通例のように訪れていた。フッサールは、とりわけ二つの理由から、改造社の申し出に応じた。一つには、論文は、十分に謝礼を支払われることになっていた、ということである。それは、フッサールの当時の経済状況にとって重要でなくてはならない要因であった。もう一つには、こうした出版は、とりわけ第一次世界大戦後の時代にフッサールを取り組ませる主題に関して研究する可能性をフッサールに提供した、ということである。⁽¹⁾ したがって、フッサールの『改造』論文執筆の動機は、経済的事由によるものであったとともに、第一次世界大戦後の時代のフッサールへの時宜的な研究機会の提供によるものであった、と言えよう。

フッサールの『改造』論文は、どのような様式で公刊されたのだろうか？ フッ

サリアーナ第 27 巻の編者によれば、フッサールは、1922/23 年の秋および冬に『改造』論文を執筆した。1923 年 1 月に、三つの論文のうちの第一論文の印刷が出来上がり、それから、第一論文は、出版社へ送付されえた。日本語と並んでドイツ語でも公刊された第一論文の他に、二つの他の論文が、日本語でのみ公刊された。おそらく、田辺元が、翻訳を仲介したり、あるいは、翻訳そのものを処理したりしたのだろう。田辺元は、1923 年夏学期に初めてフッサールの演習に参加し、そして、のちに、日本で改造社に対してフッサールの利益を代表した。⁽²⁾したがって、フッサールの『改造』論文は、第一論文から第三論文まで三つの論文が公刊されたのだが、折しも関東大震災に見舞われてフッサールとの契約を履行できなくなった改造社の事情等もあり、第四論文および第五論文は、原稿は出来たものの公刊されることはなかった。

フッサールは、『改造』論文において「革新」を主題化したのだが、それは、どのような事情の下にあったのだろうか？ フッサリアーナ第 27 巻の編者によれば、フッサールは、1923 年にアルバート・シュヴァイツァー宛に次のように書いた。すなわち、「私の主題は、雑誌の書名との関係で〈革新〉という内容である。」と書き、「普遍的倫理的な人間性の文化 [Menschheitskultur] の倫理的な改心 [Umkehr] および形成 [Gestaltung] という意味での革新」と書いた。しかし、「革新」は、すでに、第一次世界大戦という時代にそしてとりわけ第一次世界大戦直後の数年間に、現代の政治的-社会的状況との対決において個々人に対しても共同体に対しても或る倫理的な生の形式を哲学的に規定するというフッサールの努力にとって鍵となる語となっていた。フッサールが『改造』論文で自己の思想を或る体系的形式へもたらそうとした数年前に、すでに、フッサールは、友人や知人との文通において自己の思想を定式化し、「革新」という術語を用いた。⁽³⁾したがって、フッサールが『改造』論文において「革新」を主題化したのは、雑誌の書名を考慮したという面はあったものの、『改造』論文執筆依頼に先立ってすでにフッサールには「革新」問題を論じようとする構想が孕まれていたからだ、と言えよう。

人間性の革新というフッサールの要請は、どのような思想に根ざしているのだろうか？ フッサリアーナ第 27 巻の編者によれば、フッサールは、1920 年 7 月 3 日に、ウィリアム・ホッキング宛に次のように書いた。すなわち、「戦争が暴露したものは、名状しがたいものであり、人間性の道徳的貧困および宗教的貧困

だけでなく、人間性の哲学的貧困でもある。」と。そして、フッサールは、1920年8月11日に、ヴィントロプ・ベル宛に次のように書いた。すなわち、「この戦争つまり概観しうる歴史全体における人間性のきわめて普遍的できわめて深遠な墮落は、その無力さと非真正性における一切の妥当する理念を証示した。……きわめて文字通りのそしてきわめてぞっとするような意味での民族戦争となった現代の戦争は、その倫理的な意味を失った。」と。必然的な「人間性の倫理的 - 政治的革新」にとって、「明瞭に確定された最高の倫理的理想から生み出された普遍的な人間性の教育の技術、つまり、人間性を啓蒙し真実性から真実性へ教育する有効な学術的機構という形式における技術」が、必要だと言えよう。⁽⁴⁾したがって、人間性の革新というフッサールの要請は、人間性を啓蒙し真実性から真実性へ教育する有効な学術的機構という形式における技術として真正な哲学が必要だという思想に根ざしているものと言えよう。

人間性の革新という生にとって重要な意味をもつ問題に解答するために、フッサールは、どのような哲学を要求したのだろうか？ フッサリアーナ第27巻の編者によれば、とりわけ、二種類のものが、フッサールの言葉において注目に値する。フッサールが自己のフィヒテ哲学に関する戦争講演において戦時中になお倫理的価値の増大の可能性を見つけると信じていたとすれば、戦争という出来事は、今やフッサールにとってもはや現代文化のもろさおよび非真実性を暴露したにすぎなかった。第二に、フッサールは、個々の人格的生および共同体的生がそれにおいて方向づけられうるような洞察可能で明白に正当化しうる理性的規範への要求は、「厳密な学問」の途上でのみ果たされうる、という必然性を明らかに以前にも増して感じ取ってもいた。その際に、フッサールは、生にとって重要な意味をもつ問題の解答は厳密な学問を頼みとしなければならないということを、すでに以前に強調していた。すなわち、すでに1911年のロゴス論文において、フッサールは、厳密な学問としての哲学に対して、それが「最高の理論的要求を充足する」ということだけでなく、「倫理的 - 宗教的観点において純粋な理性的規範によって統制された生」を可能にすべきであるということをも要求した。フッサールは、自己の戦争講演において、生はすでに理論的問題そのものの本質に属すると強調し、「理論的問題の解答の方向が生を規定し人格的生の最上級の目標付与を決定するようになりうるしならなければならない」と強調した。フッサールは、ヘルマン・グラフ・フォン・カイザーリング宛に1919年に次のように書いた。す

なわち、「哲学は、確かに、その最高の目的から見て、実践的な文化的精神の魂であり、人間および社会的に結び付けられた人間に目標を予示するように招かれ、その目標に従って生を根底から変革し、純粋な理想の実現に向けられる生つまりラディカルに真に自己のきわめて独特の意味そのものを形成する生のみが〈浄福に〉しうるということを遂に認識する。」と。それとともに、そのような理想は、実践的に有効なものになりうると言えようし、「学問の世界エポケー」において、「厳密な学問」という形式における哲学が要求されるものと言えよう。⁽⁵⁾ したがって、人間性の革新という生にとって重要な意味をもつ問題に解答するために要求される哲学は、その最高の目的から見て、実践的な文化的精神の魂であり、人間および社会的に結び付けられた人間に目標を予示するように招かれ、その目標に従って生を根底から変革し、純粋な理想の実現に向けられる生つまりラディカルに真に自己のきわめて独特の意味そのものを形成する生のみが浄福にしうるということを遂に認識する哲学である。

(二)革新の問題と方法

それでは、1923 年に公刊された第一『改造』論文「革新。その問題と方法。」について考察しよう。

フッサールは、第一『改造』論文の冒頭において、革新の要請を余儀なくさせた第一次世界大戦によるヨーロッパ文化の荒廃に関して、次のように述べている。「革新は、我々の苦悩に満ちた現代における一般的要請であり、それは、ヨーロッパ文化の全領域のうちにある。1914 年以降ヨーロッパ文化を荒廃させ、1918 年以降ただ軍事的強制手段の代わりに心的な非常なる苦悩と道徳的に退廃させる経済的困窮という〈とんでもない事〉を選択した戦争は、こうした文化の内的虚偽、無意味さを露呈させた。しかし、まさに、こうした露呈は、こうした文化の本来の活力の阻止を意味する。或る国家は、或る人間性は、その勢いを維持する自己自身への信念およびその文化的生の或る美しく善良な意味への信念によって支えられる場合、力の限りに生きそして活動する。それゆえ、或る国家は、或る人間性は、そもそも生きるだけでなく、その視野のうちにある大いなるものへ向かって生き、真正で上昇する価値の実現におけるその進歩的成果に満足する場合、力の限りに生きそして活動する。そのような人間性の威厳ある一員であることは、

或るそのような文化に参加することは、或るそのような文化の心を高めてくれる価値に寄与することは、あらゆる優れた者の幸せであり、彼の個々の心配や不運な出来事を越えて彼を高みへ上げる。我々や我々の先祖を高めたこうした信念を、そして、日本国民と同様にごく最近になって初めてヨーロッパの文化的活動に同調したドイツ国民に転用されたこうした信念を、我々は失ったのであり、きわめて広範な民族圏が失ったのである。こうした信念は、すでに第一次世界大戦前に動揺するようになったのだけれども、今や全く崩壊してしまった」。⁽⁶⁾ ここで、フッサールは、心的な非常なる苦悩と道徳的に退廃させる経済的困窮という「とんでもない事」を選択した第一次世界大戦は、ヨーロッパ文化の内的虚偽、無意味さを露呈させた、と指摘し、こうした露呈は、文化の本来の活力を阻止する、と述べている。裏返して言えば、文化に内在する虚偽や無意味さは、文化の本来の活力を阻止し、文化的生を苦悩させ退廃させる、ということである。国家や人間性は、その勢いを維持する自己自身への信念およびその文化的生の美しく善良な意味への信念によって支えられる場合に、力の限りに生きそして活動するのであり、その視野のうちにある大いなるものへ向かって生き、真正で上昇する価値の実現におけるその進歩的成果に満足する場合に、力の限りに生きそして活動するのである。フッサールによれば、当時のドイツも日本も、文化の本来の活力を引き出すような文化に内在する真正さや有意義性を見失っていたのであり、その勢いを維持する自己自身への信念およびその文化的生の美しく善良な意味への信念を喪失していたのである。

したがって、革新の問題は、文化の本来の活力を引き出すような文化に内在する真正さや有意義性をどのようにして獲得するのかということであり、国家や人間性がその勢いを維持する自己自身への信念およびその文化的生の美しく善良な意味への信念をどのようにして獲得するのかということである。こうした革新の問題を克服する方法に関して、フッサールは、次のように述べている。「個々人と共同体との間のあのプラトンの類比のうちに明らかに根ざしている或る自然な感情が、初めから語る。しかし、こうした類比は、自然な思惟を高く越える哲学者あるいは突飛な哲学者の才気に満ちた思い付きでは断じてなく、人間的生の現下の現実に基づいて自然に生じる日常的統覚の表現にすぎない。そうした統覚は、実際また、例えばおおよそ一切の国家的および世界政治的価値判断においてそしてそれに対応する行動の動機として規定するように、常に規定しながらその自然

性において明らかになる。しかし、それほどに、自然的統覚およびそれによって担われる感情的態度は、合理的な共同体改革にとって十分な基礎であり、そして、それどころか、今や、ヨーロッパの改革のように文化的人間性全体をラディカルに変革することになるような一切の改革の大部分にとって十分な基礎であるのか？ 我々の文化に甘んじてはならず、我々の文化は人間的理性および人間的意志によって改革されうるし改革されねばならない、という我々を満たす信念は、それが合理的に分別ある思慮深い思想へ転換する場合にのみ、それがその目標およびその目標を実現する方法の本質および可能性を合理的に分別ある思慮深い思想において完全な規定性および明瞭性へもたらす場合にのみ、やはり単なる空想においてではなく実際に〈超人的な事を成し遂げる〉ことができる。そして、それとともに、信念は、それ自体で先ず以て自己の合理的正当化の基礎を作り出す。そのような理解の明瞭さこそが、喜ばしい活動へ召集しうるし、救済する行為へ向かう意志の強さおよび貫徹力を意志に与えうるし、理解の明瞭さをもつ認識こそが、確固たる共有財産になりうるし、その結果、最終的にはそのような合理性を通じて確信する者たちの何千もの協力の下で超人的な事が成し遂げられるのであり、つまり、単なる感情的な革新運動が、革新そのものの過程へ変わるのである」。⁽⁷⁾ ここで、フッサールは、個々人と共同体との間のプラトンの類比に根ざす自然な感情に言及している。周知のように、プラトンの類比とは、古代ギリシアの哲学者プラトンが個々人の理想的人格の構成要素と理想国家の構成要素との間に設定した類比を指している。すなわち、個々人の理想的人格は、理性の徳としての知恵、意志の徳としての勇氣、欲望の徳としての節制を構成要素とするのに対して、理想国家は、知恵の徳を備えた統治者階級、勇氣の徳を備えた防衛者階級、節制の徳を備えた生産者階級を構成要素とし、両者の間には、知恵・勇氣・節制という三元徳を構成要素とするという類比が成り立つ、ということである。そして、フッサールによれば、こうした類比は、自然な感情であり、人間的生の現下の現実に基づいて自然に生じる日常的統覚の表現にすぎない。さらに、こうした自然的統覚およびそれによって担われる感情的態度は、合理的な共同体改革にとって十分な基礎であり、こうした自然的統覚およびそれによって担われる感情的態度のうちにこそ、我々の文化は人間的理性および人間的意志によって改革されうるし改革されねばならないという信念が生まれ、こうした信念がその目標およびその目標を実現する方法の本質および可能性を合理的に分別ある思慮

深い思想において完全な規定性および明瞭性へもたらず場合にのみ、共同体改革という超人的な事を成し遂げることができる。それゆえ、革新の問題を克服する方法は、革新への信念がその目標および目標実現方法の本質および可能性を明瞭に認識することである。革新への信念によるその目標および目標実現方法の本質および可能性の明瞭な認識が、単なる感情的な革新運動を革新そのものの過程へ変えるのである。

それでは、革新への信念によるその目標および目標実現方法の本質および可能性の明瞭な認識は、何によって獲得されるのか？ それに関して、フッサールは、次のように述べている。「厳密な学こそが、この場合、確実な方法と確固たる成果を作り出しうる。したがって、厳密な学こそが、或る合理的な文化改革がそれに依拠するような理論的な下準備を提供しうる」。⁽⁸⁾ ここで、フッサールは、革新への信念によるその目標および目標実現方法の本質および可能性の明瞭な認識は、厳密な学によって獲得される、と説いている。そうすると、そうした厳密な学とは、どのようなものなのか？ それに関して、フッサールは、次のように述べている。「確かに、我々の革新問題は、単なる事実性に結び付き、現代文化やとりわけヨーロッパの文化圏の現代文化にかかわる。しかし、事実上は、この場合、価値づけながら判断され、理性の規格化の下に服せられる。理性的生へ向けてのこうした無価値な文化的生の改革がどのようにして軌道に乗せられうるのか、問われる。あらゆるより一層深い洞察は、この場合、実践的理性の原理的な問いへ遡り、そうした問いは、個人や共同体やその理性的生に、本質的で純粹に形式的な一般性においてかかわり、一切の経験的な事実性や一切の偶然的な概念を奥深く自己の下に置くような一般性においてかかわる。……我々が、我々の文化を、それゆえ我々の自己およびその環境世界を育む人間性を、否認的判断に服させると、そこには、我々は理念的可能性としての〈善良な〉人間性を信じるということが、存する。その意味において事実的文化を改革することが我々の改革努力の自明の目標であらねばならないような客観的に妥当する理念としての〈真のそして真正な〉人間性への信念が、我々の判断のうちに含まれるものとして暗黙のうちに存する。それゆえ、最初の考察は、こうした理念の明瞭な構想へ向かわねばならない、と言えよう。……こうした構想は、純粹に概念的な本質規定という形態をもたねばならないし、同様に、そうした理念の実現の可能性は、さしあたりアプリアリに純粹な本質可能性として学問的厳密さにおいて考量されね

ばならない、と言えよう。その場合、人間にふさわしい真正な人間性というこうした理念の内部での規範に適合するいかなる特殊な形態が、そうした形態を共同体の一員として構成する個々人にとってならびにさまざまなタイプの団体・共同体機関・文化的活動等々にとって可能で必然的であるのか、ということの一切は、真正なあるいは理性的な人間の理念の学問的本質分析に共に属するものであり、分岐する種々の個別研究へ至るものである、と言えよう」。⁽⁹⁾ ここで、フッサールは、理性的生へ向けての歴史的事実的な文化的生の改革が厳密な学の任務であることを説いている。つまり、厳密な学は、実践的理性の原理的な問いへ遡り、個人や共同体やその理性的生に、本質的で純粹に形式的な一般性においてかわり、一切の経験的な事実性や一切の偶然的な概念を奥深く自己の下に置くような一般性においてかかわるのである。その根底には、我々は理念的可能性としての「善良な」人間性を信じるということが、存するのであり、その意味において事実的文化を改革することが我々の改革努力の自明の目標であらねばならないような客観的に妥当する理念としての「真のそして真正な」人間性への信念が、存するのである。それゆえ、革新への信念によるその目標および目標実現方法の本質および可能性の明瞭な認識を獲得しようとする厳密な学は、真正なあるいは理性的な人間の理念の学問的本質分析をめざすものだと言えよう。

（三）厳密な学の本質研究の方法

前節で見たように、革新への信念によるその目標および目標実現方法の本質および可能性の明瞭な認識を獲得しようとする厳密な学は、真正なあるいは理性的な人間の理念の学問的本質分析をめざすものだが、その本質研究の方法は、どのようなものであろうか。そうした主題に取り組んだものが、1924 年に公刊された第二『改造』論文「本質研究の方法」である。

第二『改造』論文の冒頭において、フッサールは、本質研究に関して次のように述べている。「本質研究という語の下に我々が理解するのは、アプリオリな認識とも呼ばれる、すでにソクラテス・プラトンによって学問へ導入された理念観取 [Ideenschau] および述語的理念認識 [prädikative Ideenerkenntnis] の方法の純粹で首尾一貫した訓練である。その際に、我々は、何らかの哲学的解釈を受け継ぐこと、それゆえ、〈理念〉や〈アプリオリ〉という概念と歴史的に結び付いてい

るような何らかの(プラトンのあるいはプラトン後の)形而上学的相続分を背負うことから、はるかに掛け離れている。誰もが、アприオリを、純粋数学から実践的に知る。彼は、こうした方法的様式そのものの特有のあり方に何の関係もないような後続する形而上学的あるいは経験主義的な解釈に先立って、数学的思考様式を知っているし、承認する。我々は、我々のアприオリの概念を数学的思考様式に定位する。……数学者は、実在的現実に関するあらゆる判断を原理的に差し控える。経験の現実は、確かに数学者にとって役立つかもしれないが、数学者にとって、現実として役立つのではないし、妥当するのではない。経験の現実、数学者にとって、自由な空想において任意に変容させるべき任意の範例としてのみ妥当するのであり、だから、空想現実、範例に対して同様に十分に役立つ、と言えるし、それどころか、通例は数学者にとって役立つ。純粋に数学的な思惟の主題的領域は、まさに、現実的自然ではなく、可能的自然一般である。つまり、自然は、一般に一致した意味で表象可能でありうることになる。数学の自由は、純粋空想の自由および純粋空想思惟の自由である。そして、数学の固定された法則被拘束性は、少なからず、そのような空想思惟そのものに属する被拘束性である。つまり、一切の恣意的に虚構する形態での数学的空想は、首尾一貫した意志によって、自己自身を、やはり、一旦虚構された現実として措定されるものに結び付けるかぎり、今や、さらに、同一の意味で保ち続けることになるものと言えよう」。⁽¹⁰⁾ ここで、フッサールは、本質研究とは、アприオリな認識であり、ソクラテス-プラトンによって学問へ導入された理念観取および述語的理念認識の方法の純粋で首尾一貫した訓練である、と説いている。そして、フッサールは、誰もが、アприオリを純粋数学から実践的に知るのであり、我々は、我々のアприオリの概念を数学的思考様式に定位する、と言っている。さらに、フッサールは、数学者は、実在的現実に関するあらゆる判断を原理的に差し控え、空想現実を範例として用いて可能的自然一般の数学的法則を観取する、と言っている。それゆえ、数学の自由は、純粋空想の自由および純粋空想思惟の自由であり、一切の恣意的に虚構する形態での数学的空想は、首尾一貫した意志によって、自己自身を、一旦虚構された現実として措定されるものに結び付けるかぎり、法則被拘束性の下に同一の意味で保ち続けるものと言える。

フッサールは、数学的空想の具体的操作に関しても、次のように詳細に述べている。「粹空想思惟のこうした自己規格化の趣旨は、次のようなものである。す

なわち、数学的な（そして一般的にアプリオリな）思惟を行使することであり、つまり、遊び半分に連関のない思い付きの千変万化の乱雑さに身を委ねることではなく、空想しながら諸形態を産出することであり、諸形態を可能的現実として措定してその後も同一的なものとして持ちこたえることである。そのうちには、次のような事が存する。すなわち、そのような方向においてのみ、恣意的なヴァリエーションが許されるということであり、恣意的な空想ヴァリエーションは、一旦空想しながらあらゆる法則を一致させて同じ可能的現実としてそして一切の他の法則と相容れるものとして表象可能にし認識可能にしうる、ということである。こうした意味で、数学者は、事実に自然現実のものとしての現実的な空間・物体・平面等々を扱うのではなく、一般的に表象可能でそしてその際に一致して思惟可能なものを扱うのであり、〈理念的に可能なもの〉を扱うのである。しかし、そのような純粋な空想思惟は、空想においてそのつどの形成へ至るような偶然的な特異な諸可能性に依拠するのではなく、空想を介して一般的本質思惟においてそして根源的に一般的本質直観において純粋な〈理念〉ないし〈本質〉および〈本質法則〉へ高められる。そこから、純粋な空想思惟は、直観的演繹において確証されるべき間接的結論へ至るまで継続し、数学的理論の無限の領域が、明らかになる。数学者が根源的に一般的な直観において産出する根本概念は、空想される個々の事物において直接的に観取される純粋な一般性であり、そうした純粋な一般性は、そのような個々の事物の自由なヴァリエーションに基づいて同一的にそのヴァリエーションを貫く一般的な意味として際立たされ、個々の事物において個別化される（根源的直観におけるプラトンの分有）⁽¹¹⁾。ここで、フッサールは、数学的空想の純粋空想思惟を、諸形態を可能的現実として措定してその後も同一的なものとして持ちこたえることと規定し、そして、そこで展開される恣意的な空想ヴァリエーションを、一旦空想しながらあらゆる法則を一致させて同じ可能的現実としてそして一切の他の法則と相容れるものとして表象可能にし認識可能にしうるものと規定している。それゆえ、数学的空想の純粋空想思惟は、「理念的に可能なもの」を扱うのであり、空想を介して一般的本質思惟においてそして根源的に一般的本質直観において純粋な「理念」ないし「本質」および「本質法則」へ高められる。そこから、純粋空想思惟は、直観的演繹において確証されるべき間接的結論へ至るまで継続し、数学的理論の無限の領域が、明らかになる。

こうした数学的空想の具体的操作は、実は、人間性の革新に関するフッサールの人間性の領域の本質研究においても用いられるのである。フッサールは、人間性の領域の本質研究に関して次のように述べている。「ひとが、例えば、人間に関して上掲において記述されたアприオリな方法で手続きを行えば、最上級の原理的統一としての純粹可能性の領域への経験の移行は、身体的-心的な動物的存在者一般の純粹理念を生み出す。こうした最上級の理念は、範例的に機能する個別の人間において一般的にヴァリエーションを施すことができる一切の諸契機のきわめて自由なヴァリエーションによるようなものとして生じる。こうした理念の特殊化—空虚な言葉による思惟においては自明的に遂行されず、対応するヴァリエーションの拘束においては直観的に遂行される—は、或る特殊なそしてまた純粹な特性として人間の理念（〈理想〉ではない!）を生み出し、それに対して、相關理念として〈単なる〉動物の理念を生み出す。その場合に、我々が、人間を、例えばその可能な人格的生の類型に従って特殊化すると、我々は、職業生活およびその可能的類型等々の理念を形成し、したがって、それは、常に新たなアприオリな特殊化の諸例である。……本質的に帰属する身体性および〈心〉を伴う〈動物〉という理念の精密な本質的内容を体系的にそして直観的に本質規定の基本概念および基本法則に従わせるためには、それは、きわめて広範な（文献的なお全く見当たらない）特有の研究を要求する。そして、その場合、とりわけ、それに帰属する理性（あるいは〈非理性〉）という理念を伴う、さらなる特殊化においてはるかにより一層内容豊かな際立った〈人間〉という本質形態に対して、こうした同じ事を成し遂げる特有の研究を要求する。何らかの領域の本質研究の最初の試みにおいて、純粹理念とはいえ、まだ特殊化されていない全く一般的な理念が、例えば人間の理念が、もちろん主導思想として機能する。それは、次のような事を否定しえない。すなわち、手探りで進む基本的分析がそれ自体特殊化されていない最上の理念から究極的な基本的理念の直観的呈示へ至るまで突き進むということはなくとも、そうした手法こそが実際に本質観取の深みから汲み取り、空虚な言葉だけの思想に依拠したままにはなっていない場合に、ひとは、洞察的な本質認識を獲得しうる、ということである」。⁽¹²⁾ ここで、フッサールは、人間性の領域の本質研究も、数学的手法と類比的に、範例的に機能する個別の人間において一般的にヴァリエーションを施すことができる一切の諸契機のきわめて自由なヴァリエーションによるようなものとして最上級の理念を観取し、そこ

から特殊化を通じてさまざまな下位の諸理念を導出し、究極的な基本的理念の直観的呈示へ突き進む手法である、と説いている。

それでは、そうした手法を用いる人間性の領域の本質研究は、具体的にどのようなものを研究対象とするのか？ それに関して、フッサールは、第二『改造』論文の末尾において次のように述べている。「同時にこの雑誌で共に存続する我々の諸論文つまり〈個人倫理的問題および社会倫理的問題としての革新〉に関する諸論文は、今や、こうした仕方では試みられるのであり、倫理的人間という純粋理念を本質研究に引き受けさせて原理的倫理学を準備することだけがさしあたり可能であるようないわば間接的な高みから試みられるのである」。⁽¹³⁾ ここで、フッサールは、後続の『改造』の諸論文が「個人倫理的問題および社会倫理的問題としての革新」に関するものであることを予告しているが、個人倫理的問題としての革新に関するものが第三『改造』論文「個人倫理的問題としての革新」であり、社会倫理的問題としての革新に関するものが第四『改造』論文「革新と学問」である。それゆえ、フッサールは、第三『改造』論文および第四『改造』論文において、個人倫理的問題としての革新および社会倫理的問題としての革新という研究対象に対して具体的に人間性の領域の本質研究を遂行することになるのである。

（四）倫理的生の本質研究としての実存的現象学

前節で見たように、第三『改造』論文および第四『改造』論文において、個人倫理的問題としての革新および社会倫理的問題としての革新という研究対象に対して具体的に人間性の領域の本質研究が遂行されることになるわけだが、本節においては、1924 年に公刊された第三『改造』論文「個人倫理的問題としての革新」について考察しよう。

第三『改造』論文の冒頭において、フッサールは、「倫理的生」に関して次のように述べている。「人間の革新－個々人の革新および共同体化された人間性の革新－は、一切の倫理学の最上の主題である。倫理的生は、その本質から見れば、革新の理念の下に自覚され、革新の理念によって意志的に導かれ形成される生である。純粋倫理学は、純粋な（プリオリな）一般性におけるそのような生の本質および可能的形式についての学問である。その場合、経験的－人間的倫理学は、純

粹倫理学の規範を経験的なものに適合させるであろうし、所与の（個人的、歴史的、国家的、等々の）諸事情の下で世俗的人間の指導者となるであろう。しかし、ひとは、倫理学という題目の下で、隣人愛という理念の下での隣人に対する関係における人間の実践的に〈善良な〉、〈理性的〉態度を統制する単なる道徳を考えてはならない。道徳哲学は、こうした生全体を統一的に統制する理性の視点の下での理性的主観性の行為する生全体の学問として必然的に把握されねばならない倫理学の一つの全く非独立的部分であるにすぎない。そして、我々がこうした視点の下で可能的行為のいかなる特殊な領域を規範化しつつ考察しようとも、一例えば、それが、思惟的認識作用と呼ばれる行為であろうとも、—そこには、倫理学は、その主題的基盤をもっている。それゆえ、理性という題目もまた、全く一般的に捉えられねばならず、その結果、倫理学と実践的理性についての学問は、等価の概念となる」。⁽¹⁴⁾ ここで、フッサールは、人間の革新が、一切の倫理学の最上の主題である、と説いている。そして、フッサールは、革新の理念の下に自覚され、革新の理念によって意志的に導かれ形成される生が、倫理的生である、と説いている。さらに、フッサールは、世俗的人間を指導する経験的-人間的倫理学ないし道徳哲学をアプリアリに統制する純粹倫理学こそが、純粋な（アプリアリな）一般性における倫理的生の本質および可能的形式についての学問である、と説いている。それでは、生全体を統一的に統制する理性の視点の下での理性的主観性の行為する生全体の学問として必然的に把握されねばならない純粹倫理学とは、どのようなものであるのか？ そして、純粹倫理学の主題としての人間の革新とは、どのようなものであるのか？ さらに、革新の理念の下に形成される倫理的生とは、どのようなものであるのか？

そうした究極的問題に解答する前に、フッサールは、「人格的自己考察（自己観察）およびそのうちに根ざす能力つまり反省的に自己自身および自己の生へ遡行的に関係づけられる態度ないし人格的行動つまり自己認識や自己評価や実践的自己規定（自己意欲および自己形成）という人格的行動へ向かう能力という簡明的確な意味での自己意識という人間の本質に属する能力を、出発点として取る」。⁽¹⁵⁾ そして、フッサールは、人格的自己考察（自己観察）を遂行しながらそのうちに根ざす能力に関して次のように述べている。「人間は、受動的で不自由な自己の衝動（傾向、情動）に委ねたり最広義において情動的に動かされたりするのではなく、むしろ、自ら、自己の自我中心から自由に活動して〈行動する〉本質

特異性をも、真正に〈人格的な〉あるいは〈自由な〉活動性において（例えば観察しながら）経験し思惟し評価しそして経験される環境世界のうちへ入り込んで作用する本質特異性をもっている。その事によって意味されているのは、次のようなことである。つまり、人間は、（意識的に駆り立てられる）その受動的行為およびそれを受動的に動機づける前提（傾向、思念）をその影響において〈阻止〉、それらを問題にし、それに対応する考量を遂行し、現状の結果的に生じる認識に基づいて初めて現状において一般的に実現しうる可能性およびその相対的価値に意志決定を的中させる能力をもっている、ということである。現状において、主観は、簡明確な意味で意志主観であり、意志主観は、もはや〈意志を喪失して〉（〈傾向〉の）情動的動向に従うのではなく、自ら〈自由に〉決定を下し、そして、実現がそのような真正な意欲において意志的なものである場合、〈行為する〉主観であり、その行為の人格的行為者である。まさに、こうした自由を、人間は、自己の自由な行動に関しても、それゆえ高次の段階で思いのままにしうるし、改めて（それゆえまたこうした自由な態度を）禁じうるし、改めて批判的に問題にし考量し決定しうる。人間は、すでに決意された意志決定を意志肯定において承認しうるし、あるいは、意志否定において退けうる。そして、すでに実現された行為に関しても同様である。実現される出来事は、もちろん、逆行してなされえない。しかし、自我は、実現される出来事をそのさらなる生において自然に継続的に妥当させる行為意志を後から意志批判に服させて行為意志をそのつどの事情に応じてその継続的妥当において追認したり、あるいは、行為意志に対してこうした実践的妥当を意志否定において拒んだりしうる。しかし、その際に、自我は、意志主観としての自己自身を、結果において正当にあるいは不当に意欲し行為する主観として評価する」。⁽¹⁶⁾ ここで、フッサールは、人間が自己の衝動によって受動的に不自由に動かされるのではなく自己の理性によって能動的に自由に行動する点に、人間の本質特異性を見ている。そして、フッサールは、人間は、自己意識という人間の本質に属する能力に基づいて、自己の意志決定や実現された行為を自己批判に服させてその正当性ないし不当性を自己評価しうる、と説いている。つまり、フッサールは、人間を、「人格的で自由な存在者」と見ているのである。

それでは、フッサールは、人格的で自由な存在者としての人間に特有の「人間的な生の形式」をどのように見ているのだろうか？ それに関して、フッサールは、

次のように述べている。「人間は、その生全体に応じて一般的な生の目標を定めうるし、自己およびその生全体をその開かれた将来の無限性の中で自己の自由な意欲に由来する規範的要求に従わせうる。一般的な生の目標は、実際に一切を規定する動機として影響を及ぼしながら、人格的生に或る全く新種の形式を与える。……例えば、或る人が、肉体的自己保存およびそれに役立つ財に普遍的で計画的な配慮をもつばら向けようとし、それに応じて生業の一つに向かう場合に、生の果てしない無限性にわたって意識される或るそのような統制が存する。ちなみに、彼は、例えば彼が一族の伝統によってこの職業へ巻き込まれてこの職業にしっかり根を張っているという理由だけでこうした事を行っているかもしれないし、あるいは、彼が経済的な諸々の財の中で一切の他の財に対する前提条件を認識しているという理由だけでこうした事を行っているかもしれないし、あるいは、それどころか、彼が一切の他の財に対する前提条件を優先させるという理由だけでこうした事を行っているかもしれない。そのような生の形式の多様な形態の下で、我々は、人格的生全体の自己統制を或る人格的価値決定が規定するようになるような特殊な様式によって際立てられながら、或る際立てられた類型を強調する。その将来の可能な生の概観および価値づけにおいて、或る人は、彼がいつでも行動目標として選びうるような或る特定の様式の価値が、その継続的実現なしには彼がいかなる満足も見いだしえないような無条件に要求されるものという性格を彼にとってもつ、ということを確認するようになるかもしれない。(こうした意味で、一方で、権力という善が、他方で、名誉や隣人愛等々の善が、無条件にきわめて卓越したものとして妥当しうる。その際に、今や、真のそして真正な善が問題であるかあるいは単に思念された善が問題であるかは、問題外である。)それに応じて、彼は、今や、そのような価値の現実化の可能性から見て自己および自己の将来の生に専心することを決定する。その事は、彼がこうした価値を諸事情の下で断念するということを排除しないし、こうした諸事情の下では他の善が彼によって優先されうるという承認のうちにこうした価値を犠牲にするということ排除しない。彼自身が気づくように、それに対して自己の善がそもそも劣っているようなそれ自体より一層高い善がその際に問題になるということは、その際にかなりよくありうる。例えば、権力欲に対して隣人愛の善がより一層高い善である、というようにである。おまけに、より一層高い善は、いつでも彼の実践的領域のうちに存するであろうから、それゆえ、彼は、自己の生をより一層高

い善に専心しうる、と言えよう。けれども、彼は、より一層高い善がまさに彼の〈負担になる〉ことがあまりない場合にのみ、時折より一層高い善を優先させる。それゆえ、一自己の目では相対的により一層低い善である－あの善が彼にとってきわめて卓越したものであり、彼はそれを無条件に断念しようとしないうしそして断念できないし、彼がそれを無条件に意欲するので断念できない、という絶えざる確信のうちに彼がまさに生きるかぎり、客観的により一層高い価値づけは、実践的に優先される必要はない。この場合にさしあたり我々が着手することは、価値づけられた目標への無条件の専念という志操〔*Gesinnung*〕が、その欲求の無条件性から発して生の統制の原理となる、という一般的な事である。こうした専念が、例においてのように、いわば盲目的に夢中になっているのであれ、全く非合理的なものであろうとも、そうである。それゆえ、或る特殊な事例は、簡明的確でより高次の意味での或る職業的生に対する決定の事例である。我々は、当該人間にとって〈純粋な〉愛において愛されるものであり、それゆえ彼にとって目標達成において〈純粋な〉満足を与えるであろうような価値をもつ或る類型に関係づけられて、そうした事例を考える。そして、その事を、彼自身は、洞察的に確信している、と言えよう。この場合、もとより、真正のそしてその真正性において承認された価値が、問題であり、そして、おまけに、もっぱら優先される唯一の価値領域の価値が、問題である。もっぱら優先される唯一の価値領域に対する使命感、もっぱら優先される唯一の価値領域に属する価値をひたすら実現することへの生の専念は、当該主観がまさしくこうした価値領域－例えば、学問の価値領域あるいは芸術の価値領域あるいは真正な共同体的価値の価値領域－に人格的愛においてひたすら愛情を抱く、という点に存する。或る本質的な区別は、私がいろいろな価値に注目して査定するが、きわめて内的な人格性の中心から－〈全霊を以て〉－愛することができない、つまり、あるがままの私がそれに不可分に属するようなものとして考えることはできない、という点に示される。したがって、芸術は、真正な芸術家にとって〈使命〔*Beruf*〕〉であり、学問は、真正な学者（〈哲学者〉）にとって〈使命〉である。〈使命〉は、精神的な活動および成果の領域であり、彼は、そうした領域へ〈使命を授けられている〉ことを自覚しており、その結果、そのような善の創造こそが、彼に〈きわめて内的な〉そして〈きわめて純粋な〉満足をもたらし、彼にあらゆる完全な成功とともに〈淨福〔*Seligkeit*〕〉の意識をもたらす」。⁽¹⁷⁾ ここで、フッサールは、人格的で自由な

存在者としての人間に特有の「人間的な生の形式」は、「普遍的な自己統制の形式」である、と説いている。つまり、人間は、一般的な生の目標を定め、その目標に動機づけられながら自己の自由な意欲に由来する規範的要求によって普遍的に自己を統制するという生の形式をもっている、ということである。そして、人間は、生の形式の多様な形態の下で、人格的生全体の自己統制を或る人格的価値決定が規定するようになるような特殊な様式によって際立てられながら、或る際立てられた類型を強調する。さらに、価値づけられた目標への無条件の専念という志操が、その欲求の無条件性から発して生の統制の原理となる。それゆえ、もっぱら優先される唯一の価値領域に対する使命感、もっぱら優先される唯一の価値領域に属する価値をひたすら実現することへの生の専念は、当該主観がその唯一の価値領域に人格的愛においてひたすら愛情を抱くということであり、きわめて内的な人格性の中心から全霊を以て愛するということであり、あるがままの私がそれに不可分に属するようなものとして考えることができるということである。したがって、人格的生全体の自己統制の最高形態としての「使命」は、精神的な活動および成果の領域であり、使命遂行による善の創造こそが、きわめて内的なそしてきわめて純粋な満足をもたらし、あらゆる完全な成功とともに浄福の意識をもたらすのである。

しかし、フッサールにとって、こうした自己統制の形式は、単にそれ自体としてはまだ「前倫理的形式」にすぎない。そこで、フッサールは、次のように述べている。「倫理的人間の生の形式は、他の生の形式に対立するものであり、例えば、上掲において示された職業的生の生の形式つまり相対的にきわめて高い価値があるだけでなく唯一の絶対的に価値あるものに対立するものである。肯定的に評価すべき生の形式としての一切は、倫理的なものの段階へ高められた人間にとって、それが倫理的な生の形式のうちへ組み込まれ、そのうちでさらなる形式付与を獲得するだけでなくその究極的正当性の規範および限界を獲得することによってのみ、価値のあるものであり続けることができる。例えば、真正な芸術家は、それ自体まだ最高の意味で真正な人間ではない。しかし、真正な人間は、真正な芸術家でありうるし、倫理的自己統制がこうした事を彼に要求する場合にのみそうでありうる」⁽¹⁸⁾。ここで、フッサールは、倫理的生の形式がその他の一切の生の形式に優越し、その他の一切の生の形式は倫理的生の形式という規範によって統制されて初めてその究極的正当性を獲得し真正なものとなる、ということを読

いている。

それでは、倫理的生の形式は、その他の一切の生の形式をどのようにして優越するのであろうか？ それに関して、フッサールは、次のように述べている。「個々の事例において意識される明白な正当化の可能性の認識、ならびに、行動が後から偶然のように正当化されるだけでなく明白な理性的考量によって基礎づけられ予めその正当性の保証を備えているように行動を準備し形成しうる可能性の認識は、理性の責任感の意識を作り出し、あるいは、倫理的良心を作り出す。それに応じて、すでに理性の能力の意識のうちに生きる人間は、それが認識活動であれ価値づけ活動であれ実際の働きをめざす行動の活動であれ、一切のその活動における正当および不当に対する責任を負うことを自覚している。そうした活動がその正当性あるいは理性性に関して放棄する場合には、人間は、自己自身を責め、自分に不平を抱いた状態となる。そこから生じるのは、可能な納得のいく動機づけにおいて、それ自体あの生〔自己自身を責め、自分に不平を抱いた状態の生〕を包括するけれども真正な職業的生の普遍的な自己統制を実際にはるかに凌駕することはないような或る理性的な自己統制への願望および意志である。つまり、それは、自己の生全体を一切の人格的活動に関して理性の意識において新たに形成するという願望および意志であり、完全に善良な良心に基づく生への願望および意志あるいは自己の主観を自己自身に対していつでも完全に正当化しうるような生への願望および意志である。繰り返して同じ事を言えば、純粋なそして持ちこたえる満ち足りた幸福な状態を備えていると言えるような生への願望および意志である」⁽¹⁹⁾。ここで、フッサールは、明白な理性的考量によって基礎づけられ予めその正当性の保証を備えているように行動を準備し形成しうる可能性の認識は、理性の責任感の意識および倫理的良心を作り出し、人間がその正当性あるいは理性性を放棄する活動を行う場合には自責の念を抱く、と説いている。そして、フッサールは、自責の念を抱く生を克服するために、絶対的で普遍的な自己統制の生つまり倫理的生への願望および意志が生じる、と説いている。この事態は、まさに「革新の発生」である。したがって、絶対的で普遍的な自己統制の生としての倫理的生の形式が、相対的で個別的な自己統制の生としてのその他の一切の生の形式に優越するという事態が、「革新の発生」であり、それは、自己正当化の可能性の認識を保持する人間の理性性に基づく「良心の呵責による革新の発生」である。

それでは、倫理的生の形式は、どのようなものであるのか？ それに関して、フッサールは、次のように述べている。「人間に適合する生の形式つまり倫理的生の形式は、あたかもそれと並んで他のものが一般的になお良いものと言われうるかのように相対的に可能なかぎり最良のものであるというだけでなく、それは、唯一の端的に良いものであり、〈定言的に [kategorisch]〉要求されるものであるということである。自我が自己の真の自我の理性的理想を把握した以前に自我にとって良いものでありえたものは、端的に良いものであることを止め、そして、自我が嘗て獲得しえたあらゆる純粋な浄福 [Seligkeit] は、無条件に妥当して自己にとって真の浄福であることを止める。絶対的に正当化されるもののみが、それゆえ、個別化の中で正当化されるのではなく実践的可能性の宇宙の中で実践的理性に基づく生へ向かう普遍的意志に基づいてつまり最高の知および良心に基づいて正当化されるもののみが、今や良いものである。しかし、嘗て良いとみなされたものが認可される場合に初めて、こうした認可は、嘗て良いとみなされたものを真に良いものにする。それに応じて、考えられるかぎりの最高の価値形態をもつ人間的生の根本性格は、或る絶対的に命令的なものである。したがって、それに応じてカントの言葉を以て言えば、あらゆる人間は、〈定言命令〉の下に居る。あらゆる人間は、自己自身を自発的に定言命令に従属させるかぎりでのみ、〈真の人間〉でありうるのであり、端的に良いものとして査定すべき人間でありうるのである。こうした定言命令は、真の人間であれということ以外に何も意味しないし、汝が一貫して明白に正当化しうる生つまり実践的理性に基づく生を導くということ以外に何も意味しない。しかし、そのようにあるという価値要求に本質的に属するのは、そのようになるという実践的要求であり、到達不可能な遠方から導く極をめざして（絶対的理性に基づく絶対的完全性の理念をめざして）そのようになりながら目下のところはできるだけ最高の事を為して時間的可能性から見て常により良いものになるという実践的要求である。こうした仕方で絶対的な理性的生成における完全な人格の存在の絶対的理想に対応するのは、人間的展開の形式における生成の人間的理想である」⁽²⁰⁾。ここで、フッサールは、倫理的生の形式は、相対的に可能なかぎり最良のものであるというだけでなく、唯一の端的に良いものであり、定言的に要求されるものである、と言っている。それゆえ、倫理的生は、定言命令の下に居る生であり、一貫して明白に正当化しうる生つまり実践的理性に基づく生である。ただし、時間的生成的現実世界に生きる

不完全な倫理的生は、絶対的な理性的生成における完全な人格的存在の絶対的理想を到達不可能な目標としながら、できるだけその目標に接近するように努めるべき運命のうちに存する。したがって、フッサールは、自発的に定言命令に服する自律的な倫理的生を、その理性性によって絶対的理想を認識する側面とその有限性によって理想を不完全に実践する側面から見ているものと言えよう。

フッサールが言うように、絶対的な理性的生成における完全な人格的存在の絶対的理想に対応して、倫理的生は、時間的生成的現実世界における生という人間的展開の形式における生として、できるだけ最高の事を為して時間的可能性から見て常により良いものになるように努める以外にない。そのように運命づけられた倫理的生に関して、フッサールは、次のように述べている。「あらゆる自己展開の始まりは、不完全性である。完全性は、なるほど展開において首尾一貫して導く目的理念であるが、完全になろうとする単なる意志は、突然に完全性を作り上げるのではなく、完全性の現実化は、果てしない闘争という必然的形式に結び付けられており、しかしまた、闘争における強化という必然的形式に結び付けられている。その際に、人間は〈罪深い〉世界生のうちに巻き込まれるという本質可能性が存し、生は、作用し続ける倫理的決定が生へのその要求を常に（そして上述の意味で意識的に）妥当なものにするので、他方でまた素朴ではないが、規範適合性という常習的形式の代わりに、〈罪深さ [Sündhaftigkeit]〉の中で規範反逆性という常習的形式をもっており、絶対的な当為要求の実現という形式ではなく、絶対的な当為要求の非倫理的放棄という形式つまり倫理的な墮落および退廃という形式をもってしている。その際に、倫理的邪悪という意識性格が、為されたことそのものに付随し、そして、人格的自我およびその行為に対する反省はなく、罪深い逸脱というその相関的性格を伴う。ちなみに、こうした性格は、随伴する（場合によっては、〈良心の警告〉として一貫する）良心の感性を全く顧みず、実践的に注意されないままであろう。根源的な倫理的生の意志（新たな人間へ向かう意志）の新たな考察および現実化的再開の継続される実践的無視および継続される中断の際に、根源的な倫理的生の意志の作用する動機づけの力は、低下せざるをえない。生は、硬化した罪深さという形式を受け取り、倫理的要求の意識的な無視つまり〈良心喪失〉という形式を受け取る。特定目標を喪失したりあるいは自由な選択において特定目標を断念したりして特定目標と不可分に結び付けられた主観は、認識された規範を意図的に肯定することを拒み、あるいは、もは

やこうした目標のあらゆる批判およびこうした目標に対して語りうるような規範のあらゆる実践的承認を拒む。真に人間的な生つまり決して終わらない自己教育における生は、いわば〈方法〉の生つまり理想的人間性へ向かう方法の生である。倫理的生の相対的な完全性の段階がどれほど高くとも、いつでも、生は、絶えざる自己監督の下での自己規律ないし自己修養つまり自己統御における生である。生が、詳細に本質的にどのように経過しなければならないのかということ、生の特有の危険はどのようなものであるのかということ、自己欺瞞や自己過失といった生の可能な類型、生の持続的な墮落、常習的な自己に対する不誠実という生の形式、気づかれざる倫理的な予防措置—そうしたことを体系的に明示することは、詳述される個人倫理学の課題である。奇妙なことに、我々の形式的—一般の本質考察において、真正な人間的生の理想的構造は、〈汎方法主義〉として十分に判明する。汎方法主義は、自由で理性的な行為において動物を超える存在であるという人間の一般的な本質特性の必然的結果である。自由で理性的な行為において動物を超える存在は、理性的なものとしてそして固有の洞察に従って、実践的理性の中心化する理念に適合する自己統御および自己修養によってのみ純粋な満足に至りうるし、そして、それから、対応する生をおのずから定言的に要求しなければならない。こうした人間的展開形式の首尾一貫した生は、そのような継続される自己向上であるが、常に不完全性から不完全性の度合を減じたものへの自由に活動する移行によってのみのものである。なぜなら、完全性という絶対的理想つまり人間的展開の目的理念のみが、完全で自己確認された品位を授けるであろうからである。我々は、倫理的目的理念の定言的要求に適合した自己統御のあらゆる生を（完全に首尾一貫していない生をも）、一般的にきわめて広範な意味において倫理的生と呼ぶし、自己自身を倫理的自己規律へ向けて規定するものとしての倫理的生の主観を、再びきわめて広範な意味において倫理的人格と呼ぶ。それに応じて、最高価値をもつ人間的生にとって必然的な一般的形式としての倫理的生の理念は、肯定的価値や否定的価値の本質可能性を自己のうちに含んでいるものと言えよう。我々のきわめて広範な意味において、倫理的生は、多かれ少なかれ完全な倫理的生でありうるし、その際に、善良な生あるいは邪悪な生つまり〈非倫理的〉生でありうる。後者の〈非倫理的〉という表現は、倫理的生の（同様に、倫理的人格の）含蓄ある概念を指し示している。こうした表現は、もっぱら肯定的価値の生の形式の段階系列を自己のうちに包含するし、その下で、〈最高のも

の〉つまり当該の倫理的主観にとってそのつど可能なかぎり最高の〈知および良心〉に従う首尾一貫した生の理想的な最善の形式を自己のうちに包含する」⁽²¹⁾。ここで、フッサールは、時間的生成的現実世界に生きる倫理的生は、歴史的自己展開において不完全性を始点として完全性という目的理念によって首尾一貫して導かれざるをえず、そうした完全性の現実化は、果てしない闘争であると同時に闘争における強化という必然的形式に結び付けられている、と説いている。つまり、生身の不完全な人間は、理想へ接近しようと努めるけれども、それを妨げる試練との闘争となり、その試練を乗り越える時に強く逞しくなる、ということである。そして、フッサールは、人間は「罪深い」世界生のうちに巻き込まれるという本質可能性が存し、世界生は「罪深さ」の中で規範反逆性という常習的形式をもっており、倫理的な墮落および退廃という形式をもっている、と説いている。つまり、世俗的な人間は、理性の命じる規範を逸脱する邪悪さとしての罪深さを本質的に備えており、良心の呵責に基づく革新をめざすどころか、正反対に理性性を無視して良心喪失状態に陥りうる、ということである。それゆえ、倫理的生の相対的な完全性は、絶えざる自己監督の下で自己規律ないし自己修養つまり自己統御を生涯を通して自己教育の方法として行うことによって実現される。したがって、フッサールは、倫理的目的理念の定言的要求に適合した自己統御のあらゆる生を（完全に首尾一貫していない生をも）、一般的にきわめて広範な意味において「倫理的生」と呼ぶのであり、自己自身を倫理的自己規律へ向けて規定するものとしての倫理的生の主観を、再びきわめて広範な意味において「倫理的人格」と呼ぶのである。フッサールの「倫理的生」および「倫理的人格」という概念は、含蓄ある概念であり、善良な生あるいは邪悪な生でありうる不完全な生を包含している。

以上の事から、フッサールの個人倫理学は、生が詳細に本質的にどのように経過しなければならないのかということ、生の特有の危険はどのようなものであるのかということ、自己欺瞞や自己過失といった生の可能な類型、生の持続的な墮落、常習的な自己に対する不誠実という生の形式、気づかれざる予防措置、等々を体系的に明示し詳述することを課題とする「実存的現象学」であると言えよう。

結 語

本論は、第一に、フッサールの『改造』論文の背景として、執筆動機・公刊様式・「革新」の主題化・人間性の革新というフッサールの要請が根ざす思想・人間性の革新という生にとって重要な意味をもつ問題に解答するためにフッサールが要求した哲学について明らかにした（第一節）。第二に、1923年に公刊された第一『改造』論文「革新。その問題と方法。」について考察し、革新への信念によるその目標および目標実現方法の本質および可能性の明瞭な認識を獲得しようとする厳密な学は、真正なあるいは理性的な人間の理念の学問的本質分析をめざすものである、ということを明らかにした（第二節）。第三に、1924年に公刊された第二『改造』論文「本質研究の方法」について考察し、フッサールは、人間性の領域の本質研究も、数学的手法と類比的に、範例的に機能する個別の人間において一般的にヴァリエーションを施すことができる一切の諸契機のきわめて自由なヴァリエーションによるようなものとして最上級の理念を観取し、そこから特殊化を通じてさまざまな下位の諸理念を導出し、究極的な基本的理念の直観的呈示へ突き進む手法である、と説いていることを明らかにした（第三節）。第四に、1924年に公刊された第三『改造』論文「個人倫理的問題としての革新」について考察し、フッサールの個人倫理学は、生が詳細に本質的にどのように経過しなければならないのかということ、生の特有の危険はどのようなものであるのかということ、自己欺瞞や自己過失といった生の可能な類型、生の持続的な墮落、常習的な自己に対する不誠実という生の形式、気づかれざる予防措置、等々を体系的に明示し詳述することを課題とする「実存的現象学」である、ということを明らかにした（第四節）。

注

(1)Husserl,E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, hrsg. v. Nenon, T. und Sepp, H.R., *Husserliana*, Bd. Bd. XXVII, 1989, vgl.S.Xf..

(2)Ibid.,vgl.S.XI.

(3)Ibid.,vgl.S.XIf..

(4)Ibid.,vgl.S.XII.

- (5)Ibid.,vgl.S.XII f..
- (6)Ibid.,S.3 f..
- (7)Ibid.,S.5.
- (8)Ibid.,S.6.
- (9)Ibid.,S.10.
- (10)Ibid.,S.13.
- (11)Ibid.,S.14 f..
- (12)Ibid.,S.19.
- (13)Ibid.,S.20.
- (14)Ibid.,S.20 f..
- (15)Ibid.,S.23.
- (16)Ibid.,S.24.
- (17)Ibid.,S.26 ff..
- (18)Ibid.,S.29.
- (19)Ibid.,S.32.
- (20)Ibid.,S.35 f..
- (21)Ibid.,S.37 ff..

（ほり・えいぞう 大分工業高等専門学校一般科文系教授）